

**ОСОБЕННОСТИ НЕВЕРБАЛЬНОЙ СЕМИОТИКИ УЗБЕКОВ ТАШКЕНТА:
ЗАЩИТНЫЕ ФУНКЦИИ ТКАНЫХ ИЗДЕЛИЙ**
Зунунова Г.Ш. Email: Zununova17154@scientifictext.ru

*Зунунова Гульчехра Шавкатовна – доктор исторических наук,
Междисциплинарный отдел,
Национальный Центр археологии
Академия Наук Республики Узбекистан,
г. Ташкент, Республика Узбекистан*

Аннотация: в статье рассматриваются поверья узбеков Ташкента, связанные с защитными функциями тканых изделий. Автор прослеживает идею о том, что их обережные свойства можно трактовать как невербальный код коммуникации в том числе. Обрядово-ритуальная одежда и другие элементы тканых изделий интерпретируются как апотропейный пласт средств, направленный на отращение вредоносных сил. Показано, что обережные функции одежды и тканей охватывают гетерогенные явления, уходящие своими корнями в магию, фетишизм и другие формы религии, а самобытные поверья объединены в веру в сверхъестественные силы и в то, что их можно «укрощать». Отмечается, что многие представления, связанные с ритуально-обрядовой одеждой и другими ткаными изделиями в настоящее время забыты, но тем не менее ее апотропейная суть продолжает иметь значение.

Ключевые слова: поверья, одежда, узбеки, махалля, обряд, ритуал, оберег.

**PECULIARITIES OF NON-VERBAL SEMIOTICS OF UZBEKS OF TASHKENT:
PROTECTIVE FUNCTIONS OF WOVEN PRODUCTS**
Zununova G.Sh.

*Gulchekhra Shavkatovna Zununova - Doctor of Historical Sciences,
INTERDISCIPLINARY DEPARTMENT
NATIONAL CENTER FOR ARCHEOLOGY
ACADEMY OF SCIENCES OF THE REPUBLIC OF UZBEKISTAN,
TASHKENT, REPUBLIC OF UZBEKISTAN*

Abstract: the article examines the beliefs of the Uzbeks in Tashkent related to the protective functions of woven products. The author traces the idea that their protective properties can be interpreted as a non-verbal communication code as well. Ritual clothing and other elements of woven products are interpreted as an apotropaic layer of means aimed at averting harmful forces. It is shown that the protective functions of clothing and fabrics embrace heterogeneous phenomena rooted in magic, fetishism and other forms of religion, and original beliefs are united in the belief in supernatural forces and the fact that they can be «tamed». It is noted that many ideas associated with ritual and ceremonial clothing and other woven products are now forgotten, but nevertheless, its apotropaic essence continues to be significant.

Keywords: beliefs, clothing, Uzbeks, mahalla, rite, ritual, amulet.

Постановка вопроса. Средства невербальной семиотики занимают важное место в эпоху межкультурных контактов, поскольку в условиях диалога культур процесс изучения мировых языков должен сопровождаться и постижением знаков культуры данных народов.

Невербальный код, выражающийся в одежде, служит не только символом того или иного народа, но и является маркером в определении принадлежности к общине, правила и порядки которой подчиняются определенным нормам.

Доброта, забота друг о друге, благоговейное отношение к старшему поколению, стремление оберегать себя и своих близких, являющиеся непререкаемыми ценностями человечества, издревле присущи узбекам. Подтверждением этому служат обряды жизненного цикла, обставляемые различными ритуалами, направленными на заботу о новобрачных, рождению и смерти человека. Яркой иллюстрацией желания защитить членов своего рода являются поверья, связанные с обережными свойствами одежды.

Цель. В статье сделана попытка раскрыть глубинную семантику апотропейных свойств одежды и тканей в обрядово - ритуальных сценариях. Показать, что защитные функции тканых изделий, включающих в себя одежду, ее детали, а также ткани и нити охватывают гетерогенные явления, уходящие своими корнями в магию, фетишизм и другие формы религии, а самобытные поверья объединены в веру в сверхъестественные силы и в то, что их можно «укрощать». Проследить идею о том, что обережные свойства тканых изделий можно трактовать как невербальный код коммуникации в том числе.

Методология. В методологическом плане собранный материал осмысливается в ключе концепции К. Гирца, который рассматривает культуру как паутину смыслов, а ее анализ как интерпретативный, предполагающий поиск значений [1], т.е. создание «народного описания», являющегося как бы

промежуточным продуктом, который может «выполнять функцию связующего звена между сознанием носителей культуры и мировоззрением научного сообщества»[2].

Степень изученности вопроса. В советский период определенный пласт работ был посвящен узбекской одежде [3; 4; 5; 6; 7; 8]. В 90-е годы XX века вышли в свет работы узбекских ученых, занимавшихся исследованием узбекской одежды [9;10;11;12]. Но в них повседневная и ритуально-обрядовая одежда констатируется как факт, в некоторых случаях тот или иной элемент одежды отмечается как символ. В отдельных работах даются семантические модели объяснения тех или элементов одежды, но обрядово-ритуальная одежда в контексте апотропейного пласта средств специально не выделяется [12]. Из зарубежных авторов можно отметить работу О.В. Горшуновой, посвященной узбекской женщине, в третьей главе, названной «Внешний облик», даются сведения об узбекской одежде [13]. Таким образом, работ, где специально акцентировалось бы внимание на обережных функциях тканых изделий, не было опубликовано.

Обряды жизненного цикла имеют очень многогранную мифоритуальную символику, одной из важных звеньев которых является защита. Оберег (апотропей) – одна из культурных универсалий. Он многогранен и связан с разными сторонами традиционной жизни этнических культур. В статье будет рассмотрен «отвращающий вектор апотропея»[14], т.е. одежды и других тканых изделий, направленный «на различные вредоносные объекты, представляющие угрозу для человека и созданного им культурного пространства» [14].

Накопленные этнографические материалы показывают, живучесть народных представлений, связанных с обрядово-ритуальной одеждой и тканей. В качестве источника будут использоваться как опубликованные, так и не опубликованные материалы автора, собранные среди узбеков в *махаллях* (соседская община) Ташкента. Для сравнения привлекается публикации узбекистанских ученых, где отражены поверья в сверхъестественные обережные свойства костюма, его деталей и других тканых изделий.

Нужно отметить, что степень символизма, ранжирование тканых изделий, а также наделение их функциями оберега в большей степени проявлялась в начале XX века, сегодня большинство людей, живущих в махалле столицы Узбекистана, не могут объяснить значение символов, но, тем не менее, знаковость или этническая специфика ритуальной одежды и тканей сохраняется. Объяснительные модели манипуляций и значения символов, представленных в поверьях узбеков Ташкента получены автором статьи в интервью со старшим поколением жителей махалли Ташкента, а также руководителей обрядов (*отинойи*), ведуний, обмывальщиц покойных (*гассол*). Одежда, непосредственно прилегающая к телу человека, в народных представлениях является неотторжимой частью его носителя, отождествляется с ним, уподобляется ему, что отразилось в ряде поверий.

Каким же образом обережная функция одежды и тканых изделий выкристаллизовывалась в ритуально-обрядовой жизни?

Одежда как вместилище духов и защитная оболочка. Информанты в *махалля* города Ташкента отмечали, что с передачей одежды или ее тканей другому человеку вместе с ней как бы передаются качества владельца тому, кто будет носить костюм. Одним из примеров могут служить поверья связанные с *чилла** *куйнак* (первая одежда новорожденного), считавшаяся оберегом от злых духов младенца, что характеризует бережное отношение узбеков к ребенку, так как считалось, что период *чилла* является как бы переходным периодом в жизни ребенка, во время которого совершаются обрядовые действия, в результате чего происходит необходимый переход человека из одного состояния в другое [15, 7]. По этой причине существовали определенные правила обращения с ней. *Чилла куйнак* нельзя было оставлять на улице после захода солнца, т.к. злые силы могли повлиять на ребенка посредством рубашечки. Рубашечку - сорокодневку не надевали на ребенка после сорока дней, т.к. считалось, что это может ребенку принести вред (*чилла-босади*). Здесь следует упомянуть также о народном поверье, толковании *чилла* как о каком-то вредном свойстве. Это зафиксировано и в работе Г.П. Снесарева [16, 127]. В некоторых семьях рубашечку - сорокодневку снимали с ребенка после сорока дней и прикладывали к собаке, после чего *чилла куйнак* убирала до рождения следующего ребенка. Прикладывание к собаке было ритуалом очищения рубашечки от влияния «нечистой силы». Это народное поверье было связано, видимо, с зароострийской религией, где собаке отводилось почетное место. Считалось, что «своим взглядом собаки прогоняют демонов смерти и трупного разложения, на чём основано использование этих животных в ряде ритуалов очищения и похоронно-поминального цикла...» [17]. *Чилла куйнак* наделялась так же свойством лечить ребенка. В этнографических экспедициях по *махалля* города Ташкента был зафиксирован интересный материал об этом. Информанты отмечали, что если ребенок в дни сорокодневья болел и не набирал в весе, то рубашечку наполняли сухими зернами пшеницы, обязывали и опускали в реку или в любой другой водоем, по мере набухания зерен ребенок должен был поправиться. Если ребенок умирал в период *чилла*, то рубашечку выбрасывали [18].

По поверью она становилась еще более благодатной, т.е. приобретала дополнительную силу в защите от «злых духов», если ее надевали семеро детей. Как отмечали информанты, ее шили обычно и из старого

* *Чилла* - производное от чил («сорок»), означающее сорокодневье, которое выдерживалось и обставлялось различными обрядами после рождения ребенка, свадьбы и смерти. (Губаева С.С. Инициационные обряды в погребально – поминальном обряде) // Этнографическое обозрение № 6. 2005; Чவர் Л.А. Три «чилла» у таджиков //Этнография Таджикистана. Сборник статей. Душанбе 1985.

светлого текстиля, желательного оставшегося от стариков [19], а также из тканей, которые раздавались на поминках человека дожившего до старости и из тканей использовавшихся как дорожка (*поёндоз*) для молодоженов входивших в свой дом [10, 142]. Здесь можно говорить о «своеобразной мифологеме старости», о которой упоминает П.Л. Топорков [20, 97]. Можно сказать, что старые поношенные вещи несли идею возрождения. Новая же одежда, как и все незнакомое таила в себе опасность, требовала своего окультуривания. По этой причине, пропуская одежду первый раз через голову, произносили охранительную формулу: «Бисмилло...», что означает «Во имя Аллаха...».

Рубашечку *чилла куйнак* шила мать или бабушка. Подол и рукава обычно не подшивали [21]. Узбечки Ташкента верили, что подшивание платья молодых женщин и малых детей до рождения следующего ребенка может привести к прекращению деторождения [7, 134]. У таджиков Памира невесте следуют пять-шесть платьев, подол которых не подшивается для того, чтобы она имела детей, и удача не отвернулась от неё [22, 40]. У узбеков Ташкента и сейчас на покойника надевают саван с незашитыми (сшитыми слегка) боковыми сторонами [23]. Здесь очевидно прослеживается идея извечного кругооборота жизнь—смерть—жизнь и идея метапсихоза, переселения души умершего в новорожденного. Не подшитые и незашитые детали одежды новорожденного и умершего символизировали открытые границы для переселения. По поверью узбеков, образовавшиеся узлы могли негативно влиять на критические моменты и периоды в жизни особенно при родах, бракосочетании, погребении. Идею перевоплощения умершего предка в нового члена рода подтверждают материалы, собранные в Хорезме Г.П. Снесаревым. Отмечая, что в цикле похоронных обрядов существовал ритуал, позволяющий думать, что душа умершего перевоплощалась в живых людей, он пишет, что бесплодные женщины бросали на носилки с телом умершего маленькие платочки, куски, а иногда целые отрезки материи.... Такого рода ритуальные действия ... восходят к примитивным представлениям о том, что душу, покинувшую тело, возможно «уловить» с тем, чтобы она возродилась в новом члене рода [16, 126]. Здесь мы можем наблюдать не только идею перевоплощения души, но и значение ткани набрасываемой на *тобут** как апотропейный вектор защиты от бесплодия.

Как было отмечено выше, одежда была по представлениям узбеков вместилищем души человека, который ее носил. Поэтому она характеризовалась амбивалентностью. С одной стороны, приносила благодать, как было отмечено выше, а с другой могла нести и негативные последствия, если это касалось чужих людей. Поэтому в прошлом передача какого-либо предмета одежды (дарение, продажа) другому человеку среди узбеков сопровождалась охранными действиями: отрыванием пуговиц, осыпанием золой, обработкой над огнем и т.д. [5, 139; 23]. В силу этого, старшее поколение относилось к незнакомой одежде отрицательно.

Здесь интересно обратить внимание на трансформацию традиций. С середины 80-х годов XX в. и по настоящее время в связи с расширяющимися коммерческими контактами со странами Запада невеста в первый день свадьбы надевает платье западноевропейских образцов. Появиться в таком платье на свадебном торжестве считается очень престижным, что поднимает статус семьи невесты в глазах окружающих. Но не многие могут себе это позволить, поэтому появились пункты проката свадебных платьев. С отрицательным отношением старшего поколения к чужой одежде, по всей видимости, связано то, что невеста надевает свадебный наряд европейского покроя исключительно на свадебном торжестве. На других обрядах свадебного цикла, таких как *никох* (обряд заключения брака по законам шариата), *келин салом** и т.д. она появляется в национальном свадебном костюме, сшитом специально для нее. По мнению представителей старшего поколения *махаллей* Ташкента, участвовавшие разводы среди узбеков в последние десятилетия - результат того, что в новую жизнь девушки-узбечки вступают в платье с «чужого плеча», возможно человека с неудачно сложившейся судьбой [21].

Защитной функцией обладала и траурная одежда. Она надевалась, прежде всего, потому, что ранжировала людей в трауре и передавала информацию тем семьям, где недавно появилась невестка или новорожденный. Для них налагалось табу в посещении места траура. Оберегом оно являлось и для тех, кто находился в трауре. По поверью, траурное платье нельзя было менять в течение года. Это можно объяснить бинарными оппозициями и противопоставлением грязное (точнее, поношенное) – чистое. Стремление избежать чистоты обновления, объясняется, очевидно, соображениями, что в противном случае умершие заберут с собой живых [24, 133]. В начале XX века по обычаю (*ирим*) края подола и рукава обрядовых траурных платьев не подшивали [25]. Это было связано с поверьем, что посмертную одежду - саван нельзя сшивать узлами, для того душа свободно улетела из человека. Завязанный узел выступал, таким образом, в качестве преграды. В данном случае не подшитая траурная одежда считалась, скорее всего, аналогом посмертной. Как отмечает М. Пайзиева, такое платье носили в кругу семьи до обряда *кир ювиши**. Считалось, что человек находившийся в трауре должен был соблюдать правила отрезка времени в сорок дней, который

* *Тобут* - похоронные носилки.

* *Келин салом* - поклоны невесты близким родственникам.

* *Кир ювиши* - обряд похоронно поминального цикла, проводимый на 3-5 день после смерти человека, представляющий собой стирку вещей умершего.

в контексте смерти назывался *ўлик чилла** Среди узбеков Ташкента, считалось, что душа умершего витает рядом с домом на протяжении этого времени, и только после сорока дней покидает свое жилище, возвращаясь в дни поминовений [25]. Через год устраивали поминки, после чего снимали темное платье и надевали светлое (*ок кийди*) [26].

Охранной функцией наделялись различные детали традиционной свадебной женской одежды и костюма невесты. Так, по поверью ташкентских узбеков такие «отверстия» платья как ворот, подол, рукав таили в себе опасность, так как могли служить входом для злых духов. Поэтому их украшали узором (вышивка, окантовка (*жсияк*)) [25], имевшим апотропейную нагрузку. Об этом писал и А.П. Орлов, исследовавший одежду удмуртов [24, 123]. Традиционным в одежде конца XIX – первой трети XX в. было отсутствие изображения живых существ – как в рисунке тканей, так и в вышивке и пр. Здесь преобладали растительные мотивы, отчасти геометрические в сочетании с охранительными надписями арабской графикой, иногда стилизованной до уровня орнамента (арабески) [27, 126]. Как отмечала Е.Ю. Смирнова, «арабский язык, являясь знаком Откровения, на котором написан Коран, утвердился во всем мусульманском мире как язык сакральный, а само графическое начертание арабского слова стало наделяться магической силой. Будучи нанесенной на какой-либо предмет, такая надпись «освящала» и выводила его из мирского в сакрально значимый ряд» [28].

Пояс. Эффективным средством защиты по убеждению узбеков являлся пояс. Во многих культурах пояс используется как оберег. Некоторые исследователи связывают такую семантику пояса с его формой правильного круга, замкнутой окружности [29, 109]. П.А. Орлов отмечал, что пояс наделялся и пограничным статусом, отделявшим, «свое» от «чужого» [24, 140]. Это прослеживается и в действиях, связанных со сватовством. Например, узбеки Кашкадарьинской области Узбекистана у порога дома, где они хотят сосватать девушку, ослабляют и развязывают пояса и различного рода узлы [30]. Считается, что таким образом можно «задобрить», «смягчить» сердца пока еще чужих людей. Пояс считался наиболее действенным способом сдерживания нежелательных воздействий внешнего мира, а его развязывание как бы разрешало войти в магический круг защиты будущих родственников.

Укладывая новорожденного в колыбель (*бешик*), ташкентские узбеки туго обвязывают его поясом [31], являющимся в данном случае оберегом, символически разграничивающим «верх» и «низ» в структуре человеческого тела. Примечательно, что традиция тугого пеленания младенца актуализирует отмеченную оппозицию со значениями голова/туловище. В этнографической литературе символический аспект традиции тугого пеленания новорожденного трактуется как стремление «дооформить» тело ребенка [32], и вместе с тем подчеркнуть, что он пока еще до истечения определенного срока, обычно сорок дней, не относится к миру людей [33, 166]. Например, по представлениям таджиков, казахов и других народов человеческая душа вселяется в ребенка только по истечении сорока дней [34, 49; 35, 103]. В свете этого полезно привести персидское название первой одежды ребенка – «рубаша воскресения из мертвых», поскольку ребенок как бы возвращается с того света, воскресает из мертвых именно в этой рубашке, которую персы называли «рубашкой воскресения из мертвых», а среднеазиатские народы – «собачьей рубашкой» [36, 133].

Пояс являлся необходимой частью мужского костюма. Мифологию пояса (*белбог* – «поясницы повязка». – Г.З.) во многом определяет его связь с центром тела человека, его серединой – поясницей, талией [24, 137]. Здесь, вероятно, прослеживается отголосок древнетюркской космологии о трехчастном делении мира связь с мифами о трехчастном делении мира [37]. Антропорейный вектор пояса был направлен и на поддержку родственников во время похоронно – поминального обряда. Так, ташкентские узбеки подвязывают халат *белбогом* во время траура по умершему. Женщины до обряда *кир ювиши* также оборачивают платком поясницу. Считается, что пояс является одним из элементов защиты от происходящих событий, поддержкой, дающей силу человеку во время похорон [38]. Пайзиева М. отмечала, что ташкентские узбеки надевали пояс только в доме умершего, а когда выходили к соседям, - снимали его, так как там могла находиться недавно появившаяся молодая невестка или младенец. Этот факт объясняется поверьем, связанным с *тирик чилла** и *ўлик чилла* [38], о чем было сказано выше, которые не должны пересекаться, чтобы не оказать негативное влияние на тех кто находится в состоянии позитивного сорокодневья. Охранный вектор одежды был направлен не только на живых, но и на мертвых. Так, это отражается в ритуале одаривать обмывальщиков покойных (*гассол*) всем набором одежды начиная с головного убора и заканчивая обувью, для того, чтобы умерший был обеспечен одеждой на «том свете» [38].

Нить. Дериватом пояса можно считать нить. Период траура был окружен многочисленными приметами и поверьями. Дом, где умирал человек, а также человек, находящийся в трауре, считались опасными для беременных женщин и женщин, находящихся в периоде *чилла* (40 дней после родов). Им нельзя было посещать дом умершего, общаться с людьми в трауре, потому, что «злые духи» «потустороннего мира» могут навлечь несчастье в этот период на женщину и её новорожденного. Если же умерший являлся

* *Ўлик чилла* - отрезок времени представляющий собой сорок дней после смерти в похоронно- поминальном цикле у узбеков. См. об этом. Пайзиева М. Традиционные и современные похоронно- поминальные обряды узбеков (на материалах г. Ташкента). Ташкент, 2014. (на узб. языке). С. 108.

* *Тирик чилла* - отрезок времени в сорок дней в детском и свадебном цикле обрядов См. об этом. Пайзиева М. Традиционные и современные похоронно- поминальные обряды узбеков (на материалах г. Ташкента). Ташкент, 2014. (на узб. языке). С. 108.

близким родственником беременной или недавно родившей женщины, то, неизбежно являясь участницей похоронно-поминального цикла, она должна была завязать на запястье белую нить от савана, которую, придя в дом, где умер человек, нужно было разорвать и положить в саван рядом с умершим [26]. Здесь, вероятно, нить является своеобразным оберегом от «злых духов» и в то же время ранжирует беременную женщину от окружающих определенным символическим знаком. В ритуально-мифологических традициях очень многих народов выделяется образ нити как метафоры жизни, судьбы, времени – с одной стороны, и дороги, пути, связи – с другой [39, 217-223]. Сматывание, сплетение нитей, разрыв их нарушали такую характеристику, как продолжность, протяженность, что вело за собой разрыв связи между потусторонним миром и реальной жизнью [24, 157, 158]. Среди таджиков Кулябской области Таджикистана принято шить саван нитками, которые приносят женщины, имеющие грудных детей: они отмеряют нитку по росту ребенка. Если была использована не вся нить для савана, то ее остатки укладывали в саван и хоронили с покойником. Это делалось для того, чтобы ребенок не заболел рахитом. Инсценировкой похорон (в данном случае нити вместо ребенка. – Г.З.) стремились обмануть «злых духов», которым приписывалась эта болезнь [40,132]. Многие представители незаконной магии (*фолбин, кинначи*) в Ташкенте используют красные нити в своей практике [41].

В начале XX в., как, впрочем, и до сих пор ташкентские узбеки проводили различные ритуальные действия с одеждой. Например, во время обряда *никох* друзья жениха в его халате – *чопоне* делали один стежок иголкой с белой ниткой. Смысл этого обряда – в кодировании поведения будущих молодоженов: чтобы муж и жена жили в мире и согласии [42]. Возможно, основу семантической нагрузки этого обычая составляет слово нить заключающее в себе понятия витья, свивания и ткани [43, 66]. Как отмечается в научной литературе, завивать – ритуальное действие, имеющее защитные продуцирующие функции, которое соотносится с зарождением, ростом, приумножением. Витье и кручение – еще и символы брака [44, 248]. Р.А. Султангареева считает, что нить в мифологии тюрков ассоциируется с солнечным лучом – жизненным началом и семантична с дорогой, ведущей в небо [45, 36].

Ткань является результатом свивания нитей и это ее свойство используется в мифоритуальной практике узбеков. В современной этнографической науке существуют разные версии, объясняющие символическую значимость тканых изделий. Н.И. Гаген-Торн считает, что использование ткани в ритуалах связано с ее апотропейными функциями [Цит.по: 46, 48]. В настоящее время распространено мнение о медиативных функциях ткани, которая рассматривается как предметный посредник между мирами [46, 38-35; 47, 89]. В ритуально-мифологических традициях очень многих народов образ ткани выделяется как метафора жизни, судьбы, времени – с одной стороны, и дороги, пути, связи – с другой [48, 40; 49, 208]. Ткань в традиционной культуре разных этносов обладала сходным комплексом семантических значений. Коми во время похорон вывешивали на улице простыни [24,162]. Широко было принято вывешивать полотенце в открытое окно во время поминок и у карел. Конец его клали на стол, как бы протягивая покойному дорожку к столу [24,162]. В традиционных похоронах народа Африки калабари в честь умершего роскошно драпировали тканями стены, потолок, мебель [50,178-187]. Медиативная функция ткани отчетливо выявляется в похоронно-поминальной обрядности ташкентских узбеков. Например, в день похорон в семье умершего во дворе на гвозди (*козик лунги*) вешались коврик для молитвы (*жойномаз*), скатерть, полотенце, ткань. Ее вешали так, чтобы второй конец доставал до земли [51]. Анализ литературы и наблюдения автора дают основание заключить, что тканые изделия во время подобных вышеперечисленных ритуалов символизировали необходимый контакт с другим миром, как бы открывая дорогу для жизненных ценностей, которые могли бы оберегать умершего на «том свете». По мнению П.А. Орлова, ткани в данном контексте заключали в себе функции особых сакральных предметов-посредников, осуществлявших связь между людьми и духами, связывавших разные пространственные локусы. С их помощью преодолевалась граница между земным и потусторонним мирами [24, 160]. Таким образом, ткань в похоронно-поминальных ритуалах узбеков Ташкента осуществляла и осуществляет медиативные функции, таким образом, защищая его от всего негативного в загробном мире.

Однако было бы неверно ограничивать символическую значимость ткани, сводя ее лишь к функции установления контакта с иномирами. Полотно в традиционной узбекской культуре, как и в культурах других народов, обладает более широким кругом значений, оно является медиатором в полном смысле этого слова. По мнению П.А.Орлова, ткань – не только символ объединения земного и потустороннего миров, но и символ единения людей. С ее помощью устанавливались как мифологические, так и социальные связи [24,163]. Роль тканых изделий отчетливо проявляется в установлении и закреплении социальных связей в свадебной обрядности, что является своеобразным символом принятия в невесты в круг защиты новыми родственниками. Так, у ташкентских узбеков во время сватовства в знак согласия родители невесты стелили на стол белую скатерть. Новая невестка во время обряда *келин салом* одаривала гостей полотенцами. В 80-е годы XX в. появляется обычай, когда молодая невестка дарит свекрови и свекру *жойномаз* (коврик, на котором совершается молитва) [52]. Такие манипуляции с тканями, можно предположить, являлись своеобразной формой жертвоприношений, важным актом которого являлось задабривание и просьба родителей невесты о принятии ее в круг новых родственников и защите.

Таким образом, с помощью ткани ранжировалась связь людей и сил потустороннего мира, а также социальные связи в обществе опосредовано являясь оберегом.

Головной убор. Роль оберега в узбекской культуре играл и платок. Эта обязательная часть женской одежды использовалась на свадьбе, в качестве защиты от нечистой силы. Невеста всегда должна была быть покрыта покрывалом, платком. Этот обычай до сих пор сохраняется. Интересно применение двойной фаты западного образца во время свадебного торжества. Первый слой всегда символично прикрывает лицо невесты и оберегает от нечистой силы [53]. Узбеки строго придерживаются и правила укрывания лица умершего белым ситцевым платком, чтобы уберечь его от злых сил. Известны и другие приемы обращения с этим предметом с предохранительными целями. Как показывают наблюдения, во время поминок, молений предкам в доме, перед тем как предложить умершим предназначенную для них пищу (т.е. в момент, когда требовалось максимально приблизиться к потустороннему миру), мужчины и женщины ташкентской *махалли* во время обряда надевали головной убор, чем, вероятно, пытались оградить себя от влияния потусторонних сил. Наблюдения показывают, что в последние десять лет узбечки ташкентской *махалли* присутствуя на обряде, покрывают голову платком, в некоторых случаях символически имитируют головной убор с помощью носового платка.

В традиционной узбекской культуре головной убор имел магическое значение, так как закрывал волосы. Считалось, что если волосы женщины увидит кто-нибудь из представителей другой культуры, то это принесет ей несчастье [53]. С волосами* связана и «запретная магия».

Таким образом, среди ташкентских узбеков мы можем наблюдать большой пласт поверий, связанных с обережными функциями обрядово-ритуальной тканых изделий сохранившихся до наших дней в воспоминаниях старшего поколения. Самобытные поверья узбеков махаллей Ташкента, связанные с одеждой и тканями церемоний перехода, основаны на бережном отношении к живым и мертвым, в которых заключена идея круговорота жизни. Они очень архаичны и имеют связь с разными формами древних религий восходящих к магии, анимизму, фетишизму и т.д. В апотропеической функции одежды, ее деталей и тканей отражается вера узбеков Ташкента в сверхъестественные силы и возможность манипулирования ими.

Безусловно, современная жизнь внесла коррективы в обрядово-ритуальную одежду и ткани, используемые в обрядах. Так, одежда новорожденного, свадебная и траурная одежда поменяли форму и цвет. Рубашечка новорожденного покупается в магазине и шьется из новых тканей. Свадебное платье западноевропейского образца на торжество берется напрокат. Среди ташкентских узбечек наряду с традиционным траурным костюмом бытует темное платье европейского фасона, которое они могут надеть и по поводу радостных событий. В настоящее время участие в различных ритуалах и обрядах в некоторых случаях допускается прикрытием головы носовым платком. Но, тем не менее, их апотропеическая суть сохраняется.

Материалы статьи подтверждает тезис о том, что, несмотря на изменения в матрице менталитета ташкентских узбеков, архаические представления, в частности об обережных функциях тканых изделий, а особенно одежды остаются неизменными среди старшего поколения, молодежь же и люди среднего возраста плохо помнят ритуалы, символы и их значение.

В поверьях узбеков, связанных с обережными функциями тканых изделий отражен синкретичный характер апотропея, сочетающий в себе как неисламские, так и исламские традиции.

Интерпретация в ключе невербальной семиотики показывает, что тканые изделия выполняли как витальные, так и социогенные потребности, связанные с функционированием семейного коллектива и получили отражение в мировосприятии обрядово-ритуального конгломерата тканей.

Характер невербального обрядового поведения в традициях, связанных с защитными функциями изделий из тканей является ритуальным, невербальный код используется не только для передачи информации, но и регулирует коммуникацию особенностями культурных норм и обрядов. На основе этого община относит человека к рангу «своих» или «чужих».

Список литературы / References

1. *Гирц К.* Интерпретация культур. Москва. РОСПЭН 2004. Электронная версия.
2. *Килькеев В.Н.* Теоретико-методологические принципы культурной антропологии Клиффорда Гирца. Дис. ... канд. филос. наук. Смоленск 2009. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.dissercat.com/content/teoretiko-metodologicheskie-printsipy-kulturnoi-antropologii-klifforda-girtsa/> (дата обращения: 20.07.2020).
3. *Сухарева О.А.* Древние черты в формах головных уборов народов Средней Азии // Среднеазиатский этнографический сборник. М., 1954. Вып. 1. С. 299-353.
4. *Сухарева О.А.* История среднеазиатского костюма. Самарканд (2-я половина XIX – начало XX в.). М., 1982.

* Волосы как часть человека до сих пор используются в ритуальной практике ведуний (Полевые материалы автора).

* О термине «запретная» магия см. Смирнова Е.Ю. Магия в традиционном мировоззрении: по материалам традиционной одежды сибирских татар // Культурологические исследования в Сибири. Омск, 1999.

5. *Рассудова Р.Я.* Сравнительная характеристика мужской одежды населения Фергано-Ташкентского региона (XIX – XX вв.) // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М., 1989.
6. *Кармышева Б.Х.* Архаическая символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы // Древние обряды верования и культы народов Средней Азии Историко-этнографические очерки. М., Наука, 1986.
7. *Бикжанова М.А.* Одежда узбечек Ташкента конца XIX – начала XX в. // Костюм народов Средней Азии (Историко-этнографические очерки). М., 1979.
8. *Рузиева М.* Посмертная и траурная одежда узбеков г. Ташкента // Костюм народов Средней Азии (Историко-этнографические очерки). М., 1979. С. 169-174.
9. *Ибрагимова М.Ю.* Традиционная одежда и украшения населения Сурхандарьинского оазиса (конец XIX – начало XX вв.). Автореферат на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Ташкент. 2004.
10. *Давлатова С.Т.* Традиционная и современная одежда узбеков Кашкадарьи. Ташкент, 2006 (на узб. языке).
11. *Нуруллаева Ш.К.* Традиционная одежда узбеков Хорезмского оазиса (конец XIX – первая половина XX века). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Ташкент, 2011.
12. *Зунунова Г.Ш.* Материальная культура узбеков Ташкента: трансформация традиций (XX – начало XXI в.). Ташкент, 2013.
13. *Горшунцова О.В.* Узбекская женщина. Социальный статус, семья, религия. По материалам Ферганской долины. Москва, 2006.
14. *Дынин В.И.* Обережные функции жилища и одежды в русской народной культуре XIX–XX веков *Filo Ariadne*, 2018. № 2. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://filoariadne.esrae.ru/pdf/2018/2/216.pdf/> (дата обращения: 20.07.2020).
15. *Чவர்ь Л.А.* Три «чилла» у таджиков // Этнография Таджикистана. Сборник статей. Душанбе 1985.
16. *Снесарев Г.П.* Реликты до мусульманских верований у узбеков Хорезма. М., 1969.
17. *Горб К. Г., Пугачевский А.А.* Собака в мировых религиях // Собаки и религия; мифы, суеверия и магия // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.setter.dog/stati/2302-sobaki-i-religija-mify-sueverija-magija.html/> (дата обращения: 23.09.2020).
18. ПМА. г. Ташкент. Махалля Куштут, 1996.
19. ПМА. г. Ташкент. Махалля Оклон, 1996.
20. *Топорков П.Л.* Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989.
21. ПМА. г. Ташкент. Махалля «Самарканд Дарвоза», 2009.
22. *Равдоникас Т.Д.* Очерки по истории одежды населения северо-западного Кавказа. Л., 1990.
23. ПМА. г. Ташкент. Махалли «Куштут», «Самарканд Дарвоза», «Чукур куприк», 2009.
24. *Орлов П.А.* Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры): Дисс. ... канд. ист. наук. Ижевск, 1999.
25. ПМА. г. Ташкент. Махалля «Янги шахар», 1998. Махалля Самарканд Дарвоза» 2009 год.
26. ПМА. г. Ташкент. Махалля «Янги шахар», 1998.
27. *Шукуров Ш.М.* Искусство средневекового Ирана: формирование принципов изобразительности. М.: Наука, 1989.
28. *Смирнова Е.Ю.* Магия в традиционном мировоззрении: по материалам традиционной одежды сибирских татар // Культурологические исследования в Сибири. Омск, 1999.
29. *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
30. ПМА. Республика Узбекистан. Кашкадарьинская область. Село Окробат, 2006.
31. ПМА г. Ташкент. Махалли «Сагбон», «Кукча», «Самарканд Дарвоза», «Чукур куприк» и др. 1999, 2000, 2003, 2009 годы.
32. *Шарапов В.Э.* «Концепция» человеческого тела в традиционном мировоззрении коми // Гендерная теория и историческое знание. Материалы семинаров. Сыктывкар, 2004.
33. *Губаева С.С.* Путь в зазеркалье // Среднеазиатский этнографический сборник. М., 2001.
34. *Андреев М.С.* Таджики долины Хуф (верховья Амударьи). Сталинабад: АН Таджикской ССР, 1958. Вып. II.
35. *Толубаев А.Т.* Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов (XIX - начало XX вв.). Алма-Ата: Галым, 1991.
36. *Губаева С.С.* Инициационные обряды в погребально – поминальном обряде) // Этнографическое Обозрение. № 6. 2005.
37. Тюркоязычных народов мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия в двух томах. Второе издание. Москва, 1987.
38. ПМА. г. Ташкент. Махалля «Турккургон», «Бахор», 2009.
39. *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб.: Наука, 1993. С. 217-223.
40. *Бабаева Н., Бахтоваршоева Л.* Саван // Костюм народов Средней Азии. М., 1979.
41. ПМА. г. Ташкент. Махалля «Себзор», 2011.

42. ПМА. г. Ташкент. Махалля «Кукча», 1998.
43. *Потебня А.А.* Символ и миф в народной культуре. М.: Лабиринт, 2000.
44. *Гура А.В.* Брак // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. В 5 томах. Т. I. (А-Г). М.: Международные отношения, 1995.
45. *Султангареева Р.А.* Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа. Уфа, 1998.
46. *Косменко А.П.* Функция и символика вепсского полотенца // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1983.
47. *Лавонен Н.А.* Карельская скатерть: ее функции в народном быту и традиционной обрядности // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1994.
48. *Христолюбова Л.С.* Семейные обряды удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1984.
49. *Попова Е.В.* Семейные обычаи и обряды бесермян (начало XX – 90-е гг. XX в.). Ижевск, 1998.
50. *Schneider Jane and Weiner Annette B.* Cloth and the Organization of Human Experience // Current Anthropology. Vol. 27. № 2 (Apr., 1986). P. 178-184.
51. ПМА. г. Ташкент. Махалли «Турккургон», «Бахор», «Самарканд Дарвоза», 2009.
52. ПМА. г. Ташкент. Махалли «Куштут», «Самарканд Дарвоза», «Чукур куприк», «Турккургон», «Бахор», 2009.
53. ПМА. г. Ташкент. Махалли «Сагбон», «Самарканд Дарвоза», «Катта Бог», «Кукча», 1998, 2000, 2009 годы.